

## EL OBISPADO DEL TUCUMAN

ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ

### INTRODUCCIÓN

El proceso evangelizador en los espacios americanos transmitió la experiencia de vida de la Península, que llevaba implícita una concepción católica del destino del hombre. No se puede disociar —salvo algunas excepciones—, la conquista territorial del sentido espiritual del que estaba imbuida, en cumplimiento de las Bulas de donación. Los soldados se encomendaban a la Virgen o a Santiago en sus batallas y los pobladores señalaban el lugar para la iglesia en la plaza de las ciudades que fundaban que, con no pocas dificultades, comenzaban inmediatamente a levantar, como centro de difusión de la fe.

En gran medida, la vida en las nuevas tierras se organizó en función de lograr una muerte liberadora, concepto que se propugnaba y sostenía como base de los comportamientos. Por ello, el mensaje salvífico actuó como eje de los diversos procedimientos y métodos evangelizadores y las variadas formas de enseñar y convertir se asentaron en instituciones que surgieron en su apoyo, como los conventos y las cofradías, las escuelas de primeras letras y las universidades, las casas de socorro y los hospitales.

Es difícil separar el concepto de cultura de la creencia religiosa que se profesaba, porque el arte, la música, la literatura, la filosofía o la medicina, empararon sus manifestaciones de los principios que sostenía la Iglesia católica.

Entre los hechos que destacan de la acción evangelizadora —por su objetivo y por la reiteración temporal y espacial— figura la preocupación de la jerarquía eclesiástica por su disciplina interna y el fomento de virtudes en los feligreses. Lo primero se alcanzaba mediante disposiciones que modelaran en las nuevas diócesis la vida del clero secular, y también de los regulares; lo segundo, a través de variadas actividades, como la catequesis —que incluyó tanto a los infieles como a los espa-

ñoles—, la administración de los sacramentos, y las manifestaciones públicas en procesiones, rosarios y fiestas votivas.

Sin desconocer que algunos españoles olvidaron la práctica de la caridad urgidos por el logro de bienes materiales, una gran mayoría de los que se trasladaban a América, o nacían en familias españolas ya asentadas, sentían —junto al deseo de aventura y de riesgo— la obligación de cumplir los paradigmas cristianos. Por ello, hubo un Santo Toribio de Mogrovejo y una Santa Rosa de Lima, en Perú; un San Francisco Solano en el Tucumán; San Roque González, en Paraguay y Argentina; sin olvidar a San Pedro Claver en Cartagena de Indias o el Beato Junípero Serra en México y California, y a José de Anchieta e Ignacio Azebedo en Brasil, que fueron los protagonistas de la vida de la iglesia militante americana, junto a muchos otros consecuentes con los principios evangélicos, que no dejaron su nombre en la historia.

Podemos afirmar que la evangelización, más allá de las equivocaciones individuales —e incluso institucionales—, que como toda acción humana pudo tener, fue un proceso firme y duradero que aún hoy identifica al continente americano y que permite detectar los fuertes lazos que mantuvo, tanto en sus aspectos teóricos como prácticos, con la Península. No se improvisaba, sino que se imitaba, o directamente adhería, a lo que se hacía en España. Era el ámbito conocido, la experiencia probada, de la cual se podían prever los resultados. Este aspecto está relacionado con la concepción casuística que se tuvo, no sólo de la moral y del Derecho, sino de todas las esferas de la vida social<sup>1</sup>. Las soluciones dadas a casos similares fueron el apoyo firme para la construcción de la nueva sociedad.

Se mantuvo, así, una estrecha relación entre la Península y el Nuevo Mundo y, como las primeras diócesis americanas fueron sufragáneas de la de Sevilla, se siguió el ritual de su catedral y las Consuetas —como los Aranceles eclesiásticos— se inspiraron en la letra hispalense.

Aunque administrativamente ya en 1545 Pablo III en su Bula *Super Universas*, desligó las iglesias de los Reyes, Quito, Cuzco, Castilla del Oro, Nicaragua y Popayán, de la jurisdicción sevillana y, al año siguiente, se organizaban eclesiásticamente los primeros tres obispados americanos —México, Santo Domingo y Lima—, no desapareció la relación con Sevilla. Es por ello que en Córdoba del Tucumán, casi a finales del siglo XVIII, aún se invocara como fuente para reformar sus aranceles eclesiásticos, los sevillanos, y la Audiencia de la Plata debió fi-

1. Víctor TAU ANZOÁTEGUI, *Casuismo y sistema*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires 1992, p. 50, cita a Huizinga en su obra sobre la Edad Media en Francia y en los Países Bajos.

jarse en ellos como ejemplo, para dictaminar sobre los excesos que se denunciaban<sup>2</sup>.

La liturgia de Sevilla en los siglos XVI y XVII era la que estaba vigente en el resto de Castilla<sup>3</sup>, y ésta como hacedora de la conquista y aquélla como capital de América, dejaron su impronta en las costumbres litúrgicas y religiosas del Nuevo Mundo a las que se les sumaron influencias autóctonas condicionadas —sobre todo— por el tiempo y el espacio.

Estudiar la Iglesia en el Tucumán permite descubrir la tradición de la Iglesia española, aplicada a otros lugares y personajes. Tanto Santiago del Estero como Córdoba —para mencionar sólo las sucesivas cabeceras episcopales— fueron ciudades marginales dentro del Imperio hispánico, por su situación territorial y económica. Los obispos, desde el primero, el dominico Francisco de Victoria, hasta el último del período colonial, Rodrigo Antonio de Orellana, dejaron constancia en sus visitas pastorales de la extensión desmesurada de la jurisdicción a su cargo y de la escasez de las rentas. Todos, desde diferentes ópticas y en variadas épocas, pusieron de manifiesto su voluntad de cumplir acabadamente con su misión pastoral, fieles a la autoridad de la Iglesia y en conflicto constante con el poder civil, sin olvidar las dificultades que ocasionaban los prolongados períodos en sede vacante.

Hemos seleccionado tres casos para ejemplificar ese proceso de trasbasamiento de la Península al obispado del Tucumán. Uno del siglo XVI, que protagoniza la jerarquía eclesiástica; otro, que iniciándose entonces perduró hasta el XIX, en una suerte de coparticipación entre el clero secular y el poder civil; y un tercero, del último tercio del XVIII, que muestra la perduración de esas influencias por la acción de una cofradía y la iniciativa individual de los laicos que la formaban.

## DE LA ERECCIÓN A LA CONSULTA DE LA CATEDRAL DEL TUCUMÁN

La diócesis del Tucumán data de 1570 y de ocho años después la ejecución de la erección de su catedral bajo la advocación de San Pedro y San Pablo, por decreto del primer obispo fray Francisco de Victoria,

2. Los aranceles no debían exceder el triple de lo que se pagaba en la catedral de Sevilla, según lo establecido en el lib. I, tít. 8, ley 9, de la *Recopilación de Indias*. Cfr. Ana María MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *El Arancel eclesiástico en el obispado del Tucumán*, en «Revista de Historia del Derecho» 25, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho (Buenos Aires 1997) 391-410.

3. Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, *La liturgia hispalense y su influjo en América*, en *Andalucía y América en el siglo XVI*, tomo II, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla 1983, p. 4.

dado en el monasterio de la Virgen de los Ángeles de Sevilla. Dependió hasta 1609 de la metropolitana de la ciudad de los Reyes, hasta que en ese año pasó a serlo de la de Charcas.

Desde sus primeros pasos la guía fueron leyes y costumbres peninsulares.

La nueva creación tendría —según la Bula de erección— «sede y mesa y las demás insignias y jurisdicciones episcopales», junto a los privilegios, inmunidades y gracias «de las cuales usan, gozan y poseen, por derecho o costumbre, las otras iglesias catedrales y sus prelados en las mismas Españas»<sup>4</sup>.

El propio rey no se desentendía del destino de esta nueva diócesis, para lo cual don Felipe le asignó al principio una dote y renta anual de 200 ducados de oro de cámara, de sus rentas de la provincia del Tucumán, hasta que la mesa produjera para su sustentación.

En el principio de la iglesia indiana se determinó que los cargos fuesen para peninsulares por lo que, fiel a ello, el obispo Victoria apuntó que quien ejerciera el de maestro escuela debía ser graduado en alguna «Universidad de las Españas» de bachiller en uno de los derechos o, al menos, en artes. En la misma línea, para cubrir los beneficios existentes en la ciudad o en la diócesis, se debían promover sólo a los «hijos patrimoniales de los habitantes» que habían llegado a la dicha provincia del Tucumán desde España o los que en el futuro la habitaran y sus descendientes —es decir, los criollos—, con lo cual se excluía el acceso de «los hijos oriundos de las dichas islas anteriores a la llegada de los cristianos». Habían de ser promovidos con examen previo y aprobación, según la forma que se observaba en el episcopado e iglesia patentinos<sup>5</sup>.

En cuanto a la liturgia establecía el obispo Victoria en el artículo 26 del decreto de ejecución, que el oficio diurno y el nocturno, tanto en la Misa como en las Horas, se hiciera y dijera siempre «según la costumbre de la Iglesia de Sevilla, y en el canto se adoptara siempre el uso de la Iglesia de Sevilla»<sup>6</sup>. En esto se retomaba lo dicho en el I Concilio Limense (1551-1552), que en sus constituciones 7 y 8 determinaba que el orden de rezar fuera el de Sevilla, hasta que se imprimieran Breviarios y Misal, y que las ceremonias en el oficio divino y en la iglesia se hicieran como en esa ciudad<sup>7</sup>.

4. José M. ARANCIBIA-NELSON C. DELLA FERRERA, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán*, Teología, Buenos Aires 1978, p. 271.

5. *Ibidem*, p. 287. No hemos podido aportar datos sobre cómo era esa «forma» aplicada en Palencia.

6. *Ibidem*, p. 283.

7. Rubén VARGAS UGARTE, *Los Concilios Limenses*, Lima 1951, pp. 39 y 40.

Al estipular las misas que se celebrarían en la nueva catedral, se fijaron dos diarias por petición de S.M. católica, y los días de fiesta sólo una, pero solemne. De las dos diarias, la segunda sería a la hora de tercera «según el estilo de la Iglesia de Sevilla».

Los Sínodos diocesanos tuvieron como fin adaptar las disposiciones conciliares de Trento a la variedad de los tiempos y los espacios, y así lo hicieron los tres del Tucumán que convocó el obispo fray Fernando de Trejo y Sanabria en 1597, 1606 y 1607. En el segundo se ocuparon larga y detalladamente de la organización y disciplina de la catedral, pero se perdió la alusión a lugares concretos de la Península, para asimilar como propios esos usos y costumbres practicados hasta entonces.

Para 1620 el obispo Julián de Cortázar, tercer obispo del Tucumán, escribía una Consueta en la que tenía presente lo ordenado en el Concilio de Trento y en los Limenses, como también lo dispuesto en los sínodos de Trejo. En ella aparece mitigada la relación directa a Sevilla, producto tal vez de que este obispo había llegado a Santiago del Estero luego de ser canónigo magistral de Santo Domingo de la Calzada, y podría haberse inclinado a su propia experiencia, sin mencionar el origen de ritos y tradiciones.

Los obispos del siglo XVIII, ya con su sede en Córdoba, como don Juan de Sarricolea y Olea —quien había sido canónigo en Lima y confesaba en su Visita haber aprendido de la Consueta de Lima—, don José Antonio Gutiérrez de Zeballos o Pedro Miguel de Argandoña Pastene y Salazar, se referirán en sus reglas para el funcionamiento de la catedral a la tradición de las catedrales en general. Predominaría en sus mentes la experiencia americana de dos largos siglos, que continuaba —sin duda— muy apegada a la española.

Trejo fue el primer obispo del Tucumán de origen criollo y Argandoña el primero cordobés, y parecería acertado pensar que la tradición que habían vivido los obispos originarios de la Península se iba resignando y perdían vigencia las referencias toponímicas primitivas, como Sevilla, Palencia o Salamanca. Aunque muy imbuidos de las leyes y costumbres españolas, no habían tenido la vivencia de un acto ceremonial en una de sus grandes catedrales. Lo que no se abandonó nunca fueron las misas por los reyes difuntos y vivos de España<sup>8</sup>, como lo había establecido la const. 19 del I Concilio Limense y el cap. 8 del II Sínodo del Tucumán —conforme a la R.C. de Carlos V de 1541, recogida en la *Recopilación indiana*, en el lib. I, tít. 2, ley 12—, para mostrar la adhesión constante de los súbditos a la persona del rey, por quien se debía hacer oración.

8. Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC), *Actas del Cabildo Eclesiástico*, leg. 2, f. 22, 1749.

## LA COFRADÍA DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO

No sólo en los ámbitos en los que tenía injerencia la jerarquía eclesiástica se produjo esta influencia directa de las instituciones de la Iglesia española; también en las creaciones de los laicos —cofradías, obras pías y capellanías— se siguieron las devociones y estructuras peninsulares. Primero los españoles y luego, simultánea o sucesivamente, los naturales y los negros fueron inducidos, en el proceso de aculturación, a imitar esos procedimientos.

El estudio que hemos realizado de las cofradías en Córdoba del Tucumán, ha permitido detectar algunos puntos de influencia directa, al identificar las fuentes españolas en las cuales se inspiraron quienes repitieron esas experiencias.

¿A qué obedeció el mimetismo?

A que:

- ante los desafíos, la solución se buscaba en lo ya conocido;
- la complicación legal que significaba establecer nuevos paradigmas, hacía que se recurriera a las leyes españolas —más específicamente, castellanas— vigentes;
- la nostalgia conducía a repetir los espacios y las costumbres de los lugares de origen;
- como todo inmigrante —aunque el español migrara dentro del propio Imperio español— buscaban la identificación con valores, usos y costumbres que reprodujeran sus entornos familiares de allende el Atlántico.

Todo ello llevó a que surgieran formas de comportamiento en ciertos ámbitos —como el religioso— que en las ciudades más importantes tuvieron pocos ingredientes autóctonos visibles, sobre todo en las periféricas, como lo eran las del obispado del Tucumán.

La cofradía del Santísimo Sacramento de Córdoba tuvo su origen en fecha bastante cercana a la fundación de la ciudad, ya que en 1586 aparecen en los testamentos solicitudes para que sus cofrades acompañaran el entierro. Pero es el 19 de enero de 1628 cuando se fundó la cofradía de los *Esclavos del Santísimo Sacramento*, por voluntad del cabildo, justicia y regimiento de la ciudad y de los hermanos de la «antigua» *Cofradía del Santísimo Sacramento*, a la cual se le agregaba<sup>9</sup>, manteniendo por lugar de asiento la iglesia mayor<sup>10</sup>.

9. Algunas cofradías antiguas tenían el privilegio de que se les pudieran agregar otras, para participar de las indulgencias que tenían concedidas, con lo cual pasaban a denominarse *archicofradías*. No hemos encontrado esta denominación para la del Santísimo Sacramento de Córdoba, pero sí el hecho cierto de la agregación de la Esclavitud.

10. La iglesia matriz de Córdoba pasó a ser catedral al trasladarse la sede episcopal desde Santiago del Estero en 1699.

Como es natural, la fiesta central del año litúrgico referida al Santísimo era el Corpus, cuya procesión «concitaba la atención» de todos los estamentos, al recorrer las calles de la ciudad con la sagrada forma en su custodia de plata.

En 1740 el obispo ordenó que para la procesión del Corpus que se hacía por la mañana —a diferencia de su octava, que se celebraba por la tarde—, se dispusieran los altares en la plaza cerrando la bocacalle que iba a Santa Teresa; la que, por la esquina de la cárcel, salía a Santo Domingo; la que iba para San Roque y la que se dirigía al río. Los alcaldes entendieron que la procesión debía ceñirse a la plaza pero el obispo, en cambio, consideró que, «como es la principal, solemne y privilegiada procesión, debe correr por la mayor parte de la ciudad como, se ha practicado y se usa en otras ciudades del mundo, como Lima y Salamanca».

No olvidaban los obispos actuar —como en muchos casos lo hicieron las autoridades civiles— a la usanza de otras ciudades tanto españolas como americanas, circunscritas éstas en razón de su importancia a México, Quito y Lima.

De esta manera la procesión adquiriría una magnificencia y teatralidad en su recorrido, que «ayudaba a aumentar el fervor de los creyentes» —según apuntaba un obispo—, apoyados en artificios especiales, pues en las cuentas de la cofradía figura el pago de pólvora para las camaretas, el incienso y los músicos que tocaban el arpa, la vihuela y las chirimías<sup>11</sup>.

A la más pura usanza española<sup>12</sup>, se colocaban altares en las esquinas de la plaza y en bocacalles significativas del recorrido. Su construcción estaba a cargo de los gremios de vecinos de la ciudad —sastres, zapateros y de otros oficios mecánicos— constituidos por indios, negros y mulatos libres que colaboraban con su trabajo para dar un mayor esplendor a la fiesta. Su habilidad manual permitía la ornamentación de estas manifestaciones.

Esos grupos estaban obligados desde la fundación —según «uso e inmemorial costumbre»— a danzar en los citados días del Corpus, convocados por el cabildo como Patrón. Como era práctica habitual para disciplinarlos en todos los aspectos, en éste se les conminaba a bailar so pena de 100 azotes a los inobedientes. Era una forma lícita —es

11. Fondo Documental Mons. Pablo Cabrera, ex-Instituto de Estudios Americanistas (IEA), docs. 12.093, ff. 30 y 1.425.

12. MONTES ROMERO-CAMACHO, *op. cit.*, pp. 11s. El relato del culto a la Eucaristía en Sevilla tiene rasgos idénticos, aunque en mayor dimensión espacial, a los que se reproducían en Córdoba del Tucumán.

decir, conforme a las leyes— de obligarlos a participar, pues se los consideraba de «naturaleza incorregible»<sup>13</sup>.

Por la fuerza, por devoción o entusiasmo, indios y mulatos parece que cumplieron a través de los años con la tradición. Sin embargo, en una ocasión, corriendo el año 1755, el indio libre Tomás Anselmo Guíñac, al que se le pedía que fuera «cabeza de danza», entabló un juicio contra el alcalde Francisco Javier Echenique. El indio, sastre y forastero en Córdoba, no podía «componer» altar de esquina y, a su vez, pagar los 8 pesos de plata que la participación en la danza requería<sup>14</sup>.

Como la organización de la fiesta del Corpus estaba a cargo de los alcaldes, era tarea de ellos alistar a los gremios y hacerles citar para la ejecución de las danzas, para lo cual tomaban las providencias anticipadas y precisas que aseguraran la mayor decencia, sin dejar de advertir en ocasiones el gran trabajo con que se conseguía la función<sup>15</sup>.

El alcalde Echenique no aceptó la negativa de Guíñac y al persistir en su posición de no participar, el indio recibió algunos golpes. Éste tenía razón humana para resistirse; aquél, razón jurídica para aplicar la ley. Lo que interesa rescatar de este episodio circunstancial es la forma en que se organizaba en la ciudad la fiesta del Corpus, quiénes participaban de una u otra forma y qué jerarquías existían en la ejecución de los bailes que, sin duda, eran una manifestación popular que no protagonizaba la «gente decente», aunque participara como espectadora de la función.

Las danzas sagradas no faltaron entonces en Córdoba, a imagen de lo que se hacía en las catedrales españolas. Se ejecutaban el día del Corpus —como ya hemos dicho— y su octava, como era uso y costumbre<sup>16</sup>, durante la procesión y, luego, en el cuerpo de la catedral ante el altar del Buen Pastor, para demostración de regocijo, con urbanidad y política, según expresaban los contemporáneos.

En esa simbiosis entre lo civil y lo religioso, que caracterizó a toda la etapa colonial, como el cabildo secular era el responsable de convocar a los gremios para que cumplieran su oficio en tan magna festividad, se aprovechó la ocasión, aparentemente, para mostrar las divergencias que siempre habían existido entre ambos poderes en sus diferentes niveles. El sochantre y colector, Gabriel Bracamonte, en 1763, colocó unas mesas y otros aderezos que sacó de las oficinas interiores de la sa-

13. Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC), Escribanía 1, leg. 236, exp. 2.

14. Pedro GRENÓN, *Un indio contra un alcalde*, en «Boletín de la Academia Nacional de la Historia» XXXII (Buenos Aires 1962).

15. AHPC, Escribanía 1, leg. 236, exp. 2.

16. *Ibidem*, Escribanía 2, leg. 32, exp. 2.



cristía, sin ser necesarios para los actos que se celebraban<sup>17</sup>, y los colocó en el lugar donde se debían realizar los bailes.

El cabildo secular consideró que Bracamonte lo había desafiado con su actitud al decir: «ahora veremos si bailan», e hizo inmediata junta pues los superiores eclesiásticos no habían puesto previo remedio, sabiendo lo que iba a suceder<sup>18</sup>. El caso no llegó más que a la protesta airada de las partes.

En la época también se ejecutaba un baile con «gigantes» frente al Señor, «para demostrar el júbilo y culto que le dan y deben dar todas las naciones del orbe como Señor de cielos y tierra»<sup>19</sup>.

Varios antecedentes tienen estas alegres muestras de devoción, como las danzas que se llevaban a cabo en iglesias de Valencia, Sevilla o Salamanca.

La segunda mitad del XVI y primera del XVII, contó en Valencia con un destacado músico, Juan Bautista Comes, que el beato Juan de Ribera apoyará desde el Colegio de Corpus Christi de esa ciudad. Ribera acrecentó la pompa del Corpus y su octava con «honestísimas danzas» de hombres<sup>20</sup>, así como de Ribera se han hallado «Letras que se cantan por los infantes bailando en la procesión del Corpus en el Real Colegio de Corpus Christi», que según la tradición se efectuaban en el claustro y no en la propia iglesia.

Esta costumbre bien pudo ser tomada de ese ejemplo o de la catedral de Sevilla, donde sus famosos seises reverenciaban al Santísimo con sus bailes y cantos —como aún hoy lo hacen— a semejanza de lo que hiciera el Rey David al bailar delante del Arca.

Así como Bracamonte quiso disminuir la influencia de tales manifestaciones dentro de la iglesia, también los seises de Sevilla habían sido prohibidos por el obispo Palafox a fines del XVII.

Analizado el entorno material de esta manifestación popular, se descubren también similitudes entre cómo se realizaba en España y en el Tucumán. En cuanto al vestuario, los músicos de Córdoba llevaban mucetas blancas de holandilla y, aunque no sabemos el de los danzantes, bien podía ser como lo describen en el colegio del Corpus Christi de Valencia: albas, ceñidor con franjas de oro, medias de seda encarna-

17. Aunque ese día —octava del Corpus— comenzaba la novena al Sagrado Corazón de Jesús.

18. AHPC, Escribanía 2, leg. 32, exp. 2.

19. IEA, docs. 12.093, ff. 30 y 1.425. AHPC, Escribanía 2, leg. 32, exp. 2.

20. Juan Bautista COMES, *Danzas del Santísimo Corpus Christi*, transcripción realizada por Vicente García Julbe y las notas históricas por Manuel Palau, Instituto Valenciano de Musicología, Institución Alfonso el Magnánimo, Diputación de Valencia, Valencia 1952, p. IX.

da (para imitar el pie desnudo), atadas con cintas y lazo, chapines o sandalias blancas, cabelleras rizadas a usanza nazarena con coronas de flores<sup>21</sup>.

No dudamos que el marco de la teatralidad barroca se completaría con el olor a incienso y el tañer de las campanas que marcaban el inicio y el ritmo de los actos.

Sobre las coreografías podemos inferir que eran acordes al momento que se vivía. Las músicas con el «tempo» moderado, lento o animado y el compás binario o ternario de ellas, invitarían a danzar el texto poético con bases cortesanas.

Canto, danza y música instrumental se combinaban para adorar al Santísimo y por ello no es casual que en Córdoba esto estuviera en gran parte en manos de mulatos, pues eran ellos quienes ejecutaban instrumentos y mostraban una especial aptitud musical, por lo que se les pagaba en las iglesias de los conventos y en la matriz o catedral<sup>22</sup>, como expresiones artísticas al servicio de la liturgia.

#### LA HERMANDAD DE LA CARIDAD

Dentro del período colonial, la Hermandad de la Caridad de Córdoba fue de las asociaciones más tardías de los laicos, dedicada a ayudar a los pobres, junto a la expresión de sus devociones.

Se conformó a semejanza de las ya existentes en Sevilla, Cádiz y Buenos Aires. La erección fue aprobada en 1771 y tuvo su sede en la capilla de Nuestra Señora del Pilar, situada en los arrabales de la ciudad. La ubicación respondía a la intención de que hubiera en esa zona misa fija, se predicara el evangelio y enseñara la doctrina cristiana, pues sus gentes —por su condición— resistían acercarse a los templos más céntricos de la ciudad, prefiriendo mantenerse en el ámbito de su grupo.

El fin primordial fue de tipo asistencial: enterrar a pobres y ajusticiados, sin olvidar los sufragios que esa gente requería y formar un asilo de huérfanos y un hospital de mujeres. Las Constituciones fueron copiadas de las que la Hermandad de la Caridad de Sevilla escribió cuando era Hermano Mayor don Juan de Mañara en 1675, aunque la fundación databa del siglo XVI.

Juan José Vélez, «redactor» de las de Córdoba, confesaba en una solicitud de aprobación presentada al provisor Ascasubi, que eran las

21. *Ibidem*, p. XI.

22. Hay constancia de que al «negro arpista» José Carranza se le pagaba por su interpretación de todos los jueves, además de las chirimías y vihuela.

mismas de la fundación sevillana «con alguna más o menos diferencia, según la constitución del país»<sup>23</sup>. No aparecen diferencias sustanciales, como no sean las derivadas de las características peculiares de cada espacio.

Las fiestas principales son coincidentes: la de San José, patrón de los moribundos y la de la Exaltación de la Cruz, distinguiéndose por la del Pilar para una y la de San Jorge para la sevillana, por estar bajo su patronazgo el hospital.

Los capítulos que faltan en el texto cordobés son los referidos a la atención de peregrinos, figura que en el Tucumán no era común como en España, y al hospicio, que tampoco Córdoba tuvo dependiente de la Hermandad, aunque fue uno de sus proyectos.

Existen reubicaciones de contexto, cuando en las sevillanas se cobija a los enfermos «en [esa] Santa Casa» y en las cordobesas se los envía al hospital de la ciudad porque la Hermandad no contó con el espacio para ello.

Aparecen variaciones lexicográficas, como la supresión de la palabra ermita y la suplantación de judíos por indios, para adaptarse a la realidad local, cuando se hace referencia a las calidades de los hermanos que se podían recibir, basadas fundamentalmente en que fueran «cristianos viejos»<sup>24</sup>. En el mismo aspecto, de Sevilla se mencionan sus múltiples parroquias, a diferencia de Córdoba que contaba sólo con la catedral y fue precisamente la iglesia del Pilar sede de la Hermandad, la vice-parroquia a fines del XVIII, además de los curatos de la jurisdicción que cumplían las funciones parroquiales.

Faltan el capítulo XVI: «De cómo se han de recoger los peregrinos en nuestro Hospicio, y los enfermos desamparados»; el XXXIV: «De los entierros que se han de hacer de los Sacerdotes que murieren sin juicio en la Casa de los Inocentes»; y el XLVI que se aboca a una agrupación, que no existió en Córdoba, cual era la de los *Hermanos Enfermeros del Hábito de Penitencia*. El capítulo L se refería concretamente a las Ordenanzas del hospicio y enfermerías, instituciones de las que en Córdoba se careció.

Llama la atención que no se hayan incluido los capítulos XLVII a XLIX en el texto cordobés, que abordaban aspectos de formación espiritual como «Las pláticas de cada mes», incluyendo el temario respectivo.

23. Ana María MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *La Hermandad de la Caridad en Córdoba. Época colonial*, en *II Congreso Argentino de Americanistas*, 1997, Sociedad Argentina de Americanistas, Buenos Aires 1998, p. 229. Vélez, natural de Huelva, posiblemente habría sido Hermano de la de Sevilla y por ello tenía sus reglas en Córdoba.

24. IEA, doc. 6.866 y *Regla de la Hermandad de la Santa Caridad de Sevilla*, Imprenta y Librería de Sobrinos de Izquierdo, Sevilla 1919.

vo: la muerte, el juicio, las penas del infierno y la gloria de la bienaventuranza; las pláticas de los martes de Cuaresma a los pobres y «De las pláticas de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, los viernes de Cuaresma por la noche». Aunque en ninguno de ellos hay expresiones que no fueran válidas para los hermanos cordobeses, fueron obviadas, pero quedó en el capítulo X —dedicado al modo de celebrar los cabildos— la referencia a los diputados de limosna que se designaban para las pláticas de la Cuaresma. Esto aseguraría que se efectuaban en los tiempos previstos.

Podemos afirmar, entonces, que se trasplantó casi intacta una institución española del siglo XVII, al XVIII cordobés y los hermanos de la Caridad, como sus pares de Sevilla, y de otras ciudades de América, fueron consuelo para los pobres de la ciudad<sup>25</sup>.

#### CONSIDERACIÓN FINAL

Si las influencias peninsulares en el obispado del Tucumán estuvieron dadas por los individuos, más que por las instituciones despersonalizadas, es lógico que haya un predominio de referencias andaluzas, ya que en los siglos XVI y XVII la mayor emigración a ese espacio, fue provista por Andalucía y, dentro de ella, es Sevilla la ciudad que más almas aportó<sup>26</sup>.

Hemos tomado sólo tres ejemplos que pueden multiplicarse tanto temporal como espacial y temáticamente en esa unidad geográfica, política y eclesiástica que fue el Tucumán. A pesar de ese marcado predominio no estuvieron ausentes las referencias a otros lugares de España, en temas que no fueron exclusivamente referidos a la Iglesia.

En la universidad se mencionaban los estudios de Salamanca, Valladolid o Cervera<sup>27</sup>; las devociones públicas mostraban la reciedumbre castellana o la alegría andaluza<sup>28</sup>; los vestuarios eran mayoritariamente «a la usanza española»<sup>29</sup>; las comidas con ajos, grelos y legumbres, re-

25. MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *La Hermandad de la Caridad...*, *passim*.

26. Cfr. Héctor R. LOBOS-Eduardo S. GOULD, *El trasiego humano del viejo al nuevo mundo*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires 1998.

27. Silvano BENITO MOYA, *La Universidad de Córdoba durante la regencia franciscana. Reformismo institucional y educativo (1767-1807)*, Tesina de Licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 1999.

28. Ana María MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *Vida y «buena muerte» en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Centro de Estudios Históricos, Córdoba 1996.

29. Ana María MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *Indumentaria, «ser» y «parecer» en la Córdoba del Setecientos*, en *Páginas sobre Hispanoamérica colonial. Sociedad y cultura*, 1, Prhisco-Conicet, Buenos Aires 1994, pp. 13-40.

mitían a la cocina gallega o asturiana<sup>30</sup>; y los médicos y boticarios no podían ocultar por sus apellidos la ascendencia catalana<sup>31</sup>; sin olvidar en plena expulsión de los jesuitas que el hermano Agustín Lazcano —vizcaíno cerrado—, hablaba medio en castellano y medio en vascuence<sup>32</sup>.

A medida que avanzaron los años coloniales comenzaron a hacerse las referencias paradigmáticas de otros lugares. México o Puebla, Quito, Lima o Arequipa, La Paz, Potosí o Chuquisaca, serían con Buenos Aires ejemplos de comportamientos y tradiciones que, sin duda, fueron adaptaciones con orígenes españoles que, en una suerte de repique, se difundieron en el cotidiano andar de la América hispana.

30. Cristóbal DE AGUILAR, *Obras*, con estudio preliminar de Antonio Serrano Redonnet, Daisy Rípodas Ardanaz y otros, Atlas, Madrid 1989-1990, 2 t. (BAE, v. 299-300).

31. Ana María MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *La comunitat catalana de Córdova del Tucumán a les acaballer de la dominació hispànica (1750-1813)*, «Revista Paratge», Societat Catalana de Genealogia, Heràldica, Sigil·lografia i vexil·lologia 3-4 (Barcelona 1992-1993) 27-38.

32. José Manuel PERAMÁS, *Diario del destierro*, en Guillermo FURLONG SJ, *José Manuel Peramás y su Diario del Destierro (1768)*, Librería del Plata, Buenos Aires 1952, p. 92.